

Teorie Eliadego i Cassirera w analizie literaturoznawczej wedyckiego tekstu mitologicznego

Jean-Paul Sartre w swojej krótkiej rozprawie *Czym jest literatura*, wysuwa tezę, że „wszelki twór umysłu zawiera w sobie obraz odbiorcy, dla którego jest przeznaczony”¹. Konstatacja ta leży u podstaw jednej z najbardziej płodnych i użytecznych teorii literaturoznawstwa XX-wiecznego – koncepcji „czytelnika wirtualnego” lub „wewnętrznego”. W największym uproszczeniu² traktuje ona akt czytania jako rodzaj bachtinowskiego „spotkania”, do którego dochodzi dzięki zbliżeniu, żeby posłużyć się w tym miejscu nomenklaturą Jaussa – „horyzontu tekstu” i „horyzontu (oczekiwań) czytelnika”³. Granice rzeczowego „horyzontu tekstu”, co oczywiste, zostają w większej części – jeśli nie w całości – nakreślone w procesie jego tworzenia. Tym samym w strukturę utworu zostaje wkomponowana – niezależnie od świadomych działań autora w tym zakresie bądź też ich braku – charakterystyka idealnego „czytelnika wewnętrznego”. Jak najwierniejsze dopasowanie się do powyższego wzorca – po jego uprzednim, prawidłowym zidentyfikowaniu – jest zadaniem, którego ciężar spoczywa całkowicie po stronie rzeczywistego czytelnika tekstu.

Intuicyjnie nawet przeczuwamy, że owa metaforyczna „podróż na spotkanie z tekstem” niekiedy bywa niczym więcej niż przechadzką do pobliskiego parku (np. w przypadku współczesnej danemu czytelnikowi prozy beletrystycznej); niekiedy jednak jest wyzwaniem wymagającym od czytającego determinacji, brawury i wyobraźni na miarę XVI-wiecznych konkwistadorów wędrujących po bezdrożach nieznanych lądów, aby wydrzeć im kolejne skrawki ich tajemnicy. I tak jak oni badacze literatury muszą mieć się na baczności, aby – kontynuując jeszcze przez chwilę naszą metaforę – ich podróż nie przemieniła się w łupieską i niszczycielską wyprawę, podczas której dokona się proces odwrotny do zamierzonego: zamiast przybliżyć się do „horyzontu tekstu” i przekształcić się w „czy-

¹ J.P. Sartre, *Czym jest literatura. Wybór szkiców krytycznoliterackich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 213.

² Autor niniejszej pracy nie wdaje się tu w szczegóły rzeczowej teorii, np. typy czytelnika przedstawionego i implikowanego, jako nieistotne dla dalszego toku rozważań.

³ H.R. Jauss, *Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, z. 4, Kraków 1972.

telnika wirtualnego”, narzucają oni tekstowi swoje własne ograniczenia, zredukują i nagną jego sens do własnego „horyzontu oczekiwań”.

Z niebezpieczeństwem tym właściwie na każdym kroku przychodzi zmagać się badaczom rozmaitych literatur starożytnych – literatury wedyjskiej, będącej przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu, nie wyłączając. Z oczywistych, obiektywnych względów (choćby niepełnego zasobu informacji) literaturoznawcy próbujący rekonstruować „wirtualnego czytelnika” niektórych tekstów tego rodzaju, na podstawie nader skąpych danych historycznych lub wyników badań nad kulturą, są skazani – w najlepszym wypadku na nieustającą niepewność i niemożność ostatecznej weryfikacji własnych teorii, w najgorszym – na błędzenie nieomal po omacku. Problem ten doczekał się niezliczonych prób rozwiązania – nasz artykuł nie będzie jednak kolejną z nich. W zamian proponujemy Czytelnikowi odmienne podejście: zamiast zmagać się z niemożliwymi do usunięcia trudnościami – ominąć je, znajdując taką płaszczyznę interpretacji tekstu, która jest – na ile to możliwe – niezależna od niedostatków naszej wiedzy w zakresie konkretnych danych historycznych i kulturoznawczych związanych z epoką wedycką. Siłą rzeczy skłaniać się więc będziemy ku pewnego rodzaju analizie formalnej, której podstawy teoretyczne zostaną zarysowane w kolejnych akapitach. Druga część naszego dyskursu będzie poświęcona analizie – przy użyciu wzmiankowanej metody – fragmentu słynnej opowieści o Śunahśepie (*Śunahśepa*) w wersji z Ajtarejabrahmany (*Aitareyabrāhmaṇa*)⁴.

Jak to zazwyczaj bywa w takich sytuacjach, musimy uwzględnić trzy podstawowe składowe problemu: człowieka, środowisko, w którym tworzy, i będącą wynikiem ich wzajemnego oddziaływania kulturę. Ją też od razu odrzucimy jako nieomal zupełnie nieprzydatną w naszych dalszych rozważaniach – wszak nasze początkowe obiekty wynikały z braku rzetelnych źródeł całościowej informacji na jej temat w czasach wedyckich. Ponadto twory kulturalne wykazują tak niebywałą różnorodność, że niepodobna żywić płonnych z gruntu nadziei na uprawnione stosowanie np. metody *per analogiam*. Rzut oka na globus upewni nas też, że podobną zmiennością odznacza się drugi czynnik – środowisko, co prowadzi do identycznych wniosków: nie ma racjonalnych przesłanek do poszukiwania tu

⁴ Imiona i nazwy własne sanskryckie są zawsze zapisywane w wersji spolszczonej. Pierwszemu ich wystąpieniu towarzyszy podanie, w nawiasie okrągłym, brzmienia oryginalnego w transkrypcji naukowej. Podczas spolszczania wyrazów sanskryckich przyjęto poniższe zasady:

Pomijane są: wisarga na końcu wyrazu, długość samogłosek oraz diakrytyki przy głoskach cerebralnych *ṭ* *ḍ* i nosówkach cerebralnej i gardłowej.

Sonanty zgłoskotwórcze: *r*, *l*, są oddawane przez „ri” i „li”, aspiracja przez „h” po odpowiedniej spółgłosce, anuswara przez odpowiednią nosową.

Pozostałe głoski są oddawane następująco: *c*:ć; *j*:dź; *ñ*:ń; *y*:j; *v*:w; *s*:s; *ś*:ś; *ṣ*:sz.

Podczas spolszczania starano się oddać możliwie wiernie brzmienie oryginalne wyrazu, nawet kosztem niezgodności z ortografią języka polskiego.

Zachowana została pisownia niektórych wyrazów spolszczonych, która – choć niezgodna z powyższymi zasadami – na dobre zadamowiła się już w piśmiennictwie polskim.

klucza do usunięcia napotkanych przez nas trudności. Ostatnią nadzieję zdaje się więc stanowić dla nas: „Człowiek” (a nie „człowiek” – zwracając się do indywidualnych zasobów myśli, idei i emocji ludzi niepostrzeżenie uwikłalibyśmy się znowu w problemy związane – dla przykładu – z analizą kultury, która ma przecież przemożny wpływ na ich kształtowanie).

Reasumując – powinniśmy się skoncentrować na poszukiwaniu tych, możliwych do użycia w analizie literaturoznawczej, kategorii, które są identyczne dla wszystkich ludzi niezależnie od epoki i szerokości geograficznej. Inaczej definiując problem: potrzebujemy takiej kategorii uwarunkowanej biologicznie, fizjologicznie (co gwarantuje wyżej wymienioną stałość), która jednak w wyraźny i czytelny sposób odzwierciedlałaby się w dziele literackim. Na potrzeby naszych rozważań skupimy się tu na postrzeganiu czasu i – na tyle, na ile będzie to dla nas użyteczne – przestrzeni. Spełnia ono wszystkie nasze wymagania; *primo*: istnieje ograniczona ludzką fizjologią liczba sposobów percypowania czasu (dla nas ważne będą w tej chwili tylko dwa, o czym dalej). *Secundo*: jak postaramy się wykazać w toku dalszej analizy, wybrany przez nas fragment Ajtarejabrahmany można (do pewnego stopnia) spójnie interpretować, rozważając nieomal wyłącznie strukturę temporalną utworu.

Nie musimy przy tym tworzyć żadnych nowych ujęć teoretycznych – wystarczy w sposób konsekwentny posłużyć się kilkoma już istniejącymi i na dobre zadomowionymi w badaniach literaturoznawczych teoriami. Wychodząc od twierdzenia Władimira Proppa, stopniowo przejdziemy do rozważań o czasie i przestrzeni „symbolicznej” Ernsta Cassirera, z jego znamienitego *Eseju o człowieku* oraz koncepcji czasu „cyklicznego” i *illo tempore*, z *Mitu wiecznego powrotu* – Mircei Eliadego.

Władimir Propp stwierdza: „[...] statyczne, nieruchome elementy bajki⁵ są starsze aniżeli jej kompozycja przestrzenna. Przestrzeń wdarła się w coś, co istniało

⁵ W całym artykule na określenie analizowanego tekstu – obok „mitu” – stosujemy równoważny mu termin „opowieść magiczna”, nawiązujący do nomenklatury Proppowskiej. Ten jednak używa go jako zamiennika określenia „bajka”. W jakim zatem stopniu można mówić o równoważności „mitu” i „bajki”? Główny wyznacznik gatunkowy bajki miałyby stanowić, według Nikiforowa, na którym opiera się Propp, charakterystyczne tylko dla niej „kompozycja i styl” (A. Nikiforow, *Skazka, jejo bytowanije i nositeli*, [w:] O. Kapica, *Russkaja narodnaja skazka*, Moskwa–Leningrad 1930, s. 7), co ten ostatni proponuje nazwać „swoistą dla niej poetyką”, która miałaby być „dla uchwycenia istoty bajki decydująca”. To kluczowe dla nas stwierdzenie. Dla ostatecznego wyróżnienia bajki spośród innych gatunków, w tym mitu, rozstrzygająca okazuje się zatem (obok „celów”) owa mocno niedookreślona, jak przyznaje rosyjski uczony, stylistyka, a nie specyficzny rodzaj (interesującej nas jako jedyna) struktury funkcjonalnej. Ta tylko jest badana przez Proppa, jako folklorystę, na przykładzie materiału zawartego w bajkach – występuje ona jednak również w innych formach narracyjnych. Zasadnicza różnica między mitem a bajką „polega więc na funkcji społecznej” i na przynależności do innych porządków: „religijnego” w przypadku tego pierwszego, „estetycznego” w przypadku tej drugiej. „Tył samą różnią się one nie tyle jako przekazy, ile ze względu na odbiór” (wszystkie powyższe cytowania, jeśli nie oznaczono inaczej, pochodzą z: W. Propp, *Russkaja skazka*, Izdatiel'stvo Leningradskogo Universiteta, Leningrad 1984, wstęp; przedruk jako: *Pochwała bajki*, [w:] *Nie tylko*

już wcześniej”⁶, podobnie czasu w opowieści magicznej nie mierzy się „upływem dni i nocy”. Wybitny uczony rosyjski – i przyjdzie nam tu w milczącej zgodzie pochylić czoła przed jego niezwykłą przenikliwością – uważał kategorie czasowe i przestrzenne za wtórne; stał na stanowisku, że wszystkie elementy fabularne związane z oddaleniem czasowym i geograficznym odpowiadały pierwotnie przejściom – i wyrażały je – pomiędzy kolejnymi fazami rytuału inicjacyjnego, który, w jego ujęciu, stanowi główny temat tego typu opowieści⁷.

Teza taka, co do zasady z pewnością prawidłowa, wymaga od nas jednak dużej rezerwy w stosowaniu do celów naszej analizy, można bowiem łatwo popaść w pułapkę nadmiernych uproszczeń i zacząć traktować wszelkie opisy zależności geograficznych i czasowych jako elementy w znacznym stopniu redundantne, przyćmiewające wyimaginowany „prawdziwy” sens i kształt tekstu. Takie podejście jest nie tylko błędne, ale także poważnie zuboża wyniki naszych badań, zamykając przed nami wiele interesujących i niezwykle dla nas istotnych możliwości interpretacyjnych.

Primo: przez tak jednostronne ujęcie zaniedbalibyśmy specyfikę poszczególnych, związanych z kategoriami czasu i przestrzeni elementów struktury funkcjonalnej. Będziemy mieć bowiem do czynienia z różnorodnymi sposobami deformacji (przede wszystkim „kurczenia” i „rozciągania się”) czy wręcz unicestwiania lub unieważniania przestrzeni i upływu czasu. Mamy nadzieję udowodnić podczas analizy przykładu, że wspomniany proces odkształcania nie przebiega w sposób przypadkowy, ale wykazuje daleko idące uporządkowanie i tworzy paradygmat rytmicznie po sobie następujących zmian, który stanowi podstawę organizacji czasoprzestrzennej utworu. Zobaczymy, że miejsca wystąpień pewnych osobliwości w opisie czasoprzestrzeni są skorelowane z momentami, w których w tekście pojawiają się obrazy rzeczywistości zanurzonej w Eliadowskim *illo tempore* – „wiecznej teraźniejszości”, rzeczywistości *sacrum*, co, jak będziemy się mogli przekonać, w sposób zasadniczy wpływa na funkcjonowanie i kształt świata naszych opowieści, a co za tym idzie, na sposób istnienia czasu i przestrzeni.

Secundo: pomimo nagromadzenia w tekstach wielorakich „fantastycznych” form opisu czasu i przestrzeni nie wyczerpują one zbioru wszystkich elementów struktury funkcjonalnej, związanych z tymi kategoriami: zarówno w bajce, jak i micie mamy też do czynienia z ich „powszednimi” odmianami. Ta dwoistość organizacji temporalnej i przestrzennej wynika z prostego faktu: o ile możemy, dla celów teoretycznej analizy, uznać obie te kategorie za wtórne przejawy, np. za

bajka, red. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 36–41). Reasumując: odmiennosc gatunkowa bajki i mitu realizuje się na płaszczyźnie przede wszystkim stylistycznej, co koresponduje z różnicą kontekstów, w jakich funkcjonują obie te struktury narracyjne, natomiast „pod względem wątków i głównych motywów bajka i mit mogą się pokrywać”.

⁶ W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 45.

⁷ *Ibidem*, s. 50–54, pkt. 3 „Obrzęd wtajemniczenia”.

Proppem przejść pomiędzy kolejnymi fazami rytuału – o tyle nie możemy zapominać, że w rzeczywistości stanowią one podstawowe układy odniesienia, poza którymi żadne ludzkie dzieło, w tej liczbie dzieła literackie i rytuały, ani działanie – choćby było podejmowane przez królewicza w najbardziej nawet magicznym królestwie – istnieć nie mogą. Ze ścierania się owych odmiennych zapatrywań powstaje dychotomiczny obraz tych podstawowych kategorii – raz jako „subiektywnych” tworów podlegających różnorodnym odkształceniom, o zmiennym tempie przepływu lub wielkości, kurczących się lub rozszerzających w zasadzie bez ograniczeń, miejscami zupełnie zanikających, raz jako „obiektywnej”, abstrakcyjnej, niezależnej od innych czynników, jednorodnej miary przykładanej do wszelkich elementów rzeczywistości.

Wbrew pozorom taka perspektywa nie jest wynikiem jakiejś szczególnej, sztucznie wypracowanej konwencji literackiej, specyficznej poetyki opowieści magicznej – odpowiada za to ściśle sposobowi postrzegania czasu i przestrzeni, charakterystycznemu dla istoty ludzkiej, który szczególnie widoczny jest wśród członków prymitywnych społeczności, te ostatnie zaś stanowiły zapewne pierwotne środowisko powstawania i funkcjonowania mitu, a następnie bajki. Tym samym wewnętrzna struktura tych form narracyjnych powinna odzwierciedlać – przynajmniej do pewnego stopnia – charakterystyczne dla takich kultur kategorie (np. epistemologiczne) i sposoby ich opisu. Nasz tekst byłby więc wytworem mentalności „pierwotnej”, balansującej na krawędzi dwu wyżej opisanych sposobów postrzegania czasu i przestrzeni, które za Cassirerem moglibyśmy określić jako „empiryczny” i „symboliczny” (lub „abstrakcyjny”)⁸. Trzeba stwierdzić, że definicje i przyporządkowanie tych kategorii, wprowadzone przez niemieckiego badacza, zrazu wydają się nie tylko zaskakujące, ale i w znacznym stopniu sprzeczne z powszechnym doświadczeniem. Oto czas i przestrzeń, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni, mierzone w sekundach i metrach, zawsze i wszędzie jednorodne, uniwersalne, tworzące podstawowy układ odniesienia dla wszelkiej ludzkiej aktywności i opisu świata, nazywa Cassirer „symbolicznymi” i „abstrakcyjnymi” dodając: „Musimy przyznać, że przestrzeń abstrakcyjna nie ma odpowiednika ani podstawy w żadnej rzeczywistości fizycznej czy psychologicznej. Punkty i linie geometrii nie są ani przedmiotami fizycznymi, ani psychologicznymi; są jedynie symbolami związków abstrakcyjnych”⁹ – *mutatis mutandis* analogicznie można scharakteryzować czas „symboliczny”. Skłonność do operowania tak ukształtowanymi pojęciami nie jest wcale przyrodzona człowiekowi od zarania dziejów – stanowi raczej wynik żmudnego procesu rozwojowego, który doprowadził do wytworzenia umiejętności abstrahowania właściwości, cech i stosunków z obiektów, których one dotyczą, i uznania tak stworzonego racjonalnego modelu za podstawę precyzyjnego i systematycznego opisu świata. Poczesną rolę

⁸ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 93–94.

⁹ *Ibidem*, s. 95–96.

odegrał tu rozwój matematyki – zwłaszcza kategorii abstrakcyjnej „liczby”, która dostarcza jednolitej jednostki miary, pozwalającej na porównywanie, zestawianie i obiektywne, przebiegające według jednej zasady, opisowe ujęcie owych wyabstrahowanych właściwości – czyli stworzenia swoistego schematu organizacji przestrzeni i czasu. Należy zwrócić szczególną uwagę na fakt jego uniwersalności, która powoduje, że odtąd odległości i tempo upływu czasu są zawsze jednostne i jednolite, zaczynają funkcjonować niezależnie od innych czynników, np. naszego indywidualnego „wewnętrznego poczucia” czasu i przestrzeni, osobniczych różnic czy zaburzeń percepcyjnych itd. – tutaj „zacierają się wszelkie konkretne różnice naszego bezpośredniego doświadczenia zmysłowego”¹⁰.

Jest to główna właściwość, która przeciwstawia ideę czasoprzestrzeni „symbolicznej” pojęciu czasoprzestrzeni „empirycznej” – charakterystycznej dla społeczeństwa i mentalności pierwotnej – które nawet jeśli „jest usystematyzowane, jest synkretycznie związane z przedmiotem. [...] Nie ma tak obiektywnego, wymiernego i abstrakcyjnego charakteru. Przejawia cechy egocentryczne lub antropomorficzne i jest pojęciem fizjonomiczno-dynamicznym, zakorzenionym w konkretności i materii”¹¹. Definicja ta w gruncie rzeczy sprowadza się, z naszego punktu widzenia, do prostego postulatu, zgodnie z którym na wszystkich możliwych płaszczyznach: fizjologicznej (czas i przestrzeń „organiczne” według Cassirera), zmysłowej (czas i przestrzeń „postrzeżeniowe” według Cassirera) i wyobrażeniowej (czas i przestrzeń „empiryczne” według Cassirera) – czyli związanej z procesem umysłowej organizacji i odniesienia się do danych uzyskanych na dwu pozostałych płaszczyznach – każde doświadczenie czasu i przestrzeni, jako „synkretycznie związane” z konkretnym fenomenem, jest specyficzne, indywidualne, ma swoją niepowtarzalną charakterystykę, a nawet ponieważ rządzi się swoimi prawami – odmiennie niż w przypadku jego „symbolicznej” wersji praktycznie nie istnieje tu poziom meta, który pozwalałby wykroczyć poza rzeczony partykularyzmy, a co za tym idzie – „konkretna [czas]przestrzeń mentalności pierwotnej nie może być doprowadzona do schematycznego kształtu”¹². Potencjalnie przynajmniej czasoprzestrzeń taka może zatem stawać się niejednorodna, funkcjonować różnie zależnie od konkretnego kontekstu i osobniczych, a nawet momentowych, dyspozycji doświadczającej jej jednostki. Przy tym jest to jej cecha nieusuwalna, niezbędna, stanowiąca o istocie jej „empirycznego” charakteru – a nie nieistotna, przygodna właściwość, którą musimy usunąć, aby dotrzeć do modelowego obrazu uniwersalnej czasoprzestrzeni „symbolicznej”. Wypada nam w związku z powyższymi stwierdzeniami poczynić jeszcze kilka istotnych zastrzeżeń.

¹⁰ *Ibidem*, s. 97.

¹¹ H. Werner, *Comparative Psychology of Mental Development*, Universities Press, New York 1940, s. 167, za: E. Cassirer, *op.cit.*, s. 96–97.

¹² E. Cassirer, *op.cit.*, s. 97.

Czas i przestrzeń „empiryczne” są najbardziej charakterystyczne, ale w żadnym razie nieograniczone do tego, co Cassirer nazywa „mentalnością pierwotną”, podobnie jak ich „symbolicznych” odpowiedników nie mają na wyłączność ludzie współcześni. Mamy tu do czynienia nie z bezwzględnym wykluczaniem się powyższych sposobów postrzegania, lecz z różnym stopniem w jakim polega na nich i potrafi nimi operować określony typ umysłowości. Człowiek współczesny za prawdziwe i użyteczne kategorie jest skłonny, jak się wydaje, uznawać czas i przestrzeń „symboliczne”, i nie chodzi tu bynajmniej tylko o współczesną naukę, której potęgą zasadza się w dużej mierze na zdolności do tworzenia kategorii „symbolicznych”. My sami z łatwością operujemy na co dzień wysoce abstrakcyjnym i z matematyzowanym sposobem opisu czasoprzestrzeni, np. organizując swe życie „z zegarkiem w rękę” czy korzystając z map – właściwie nikt nie bierze poważnie pod uwagę możliwości powszechnego stosowania niejednorodnych miar „empirycznych”, np. „łokci”, „stająg” czy „dni marszu”, przede wszystkim dlatego, że postrzegamy je jako niedokładne i nieobiektywne. Wszelkie „wewnętrzne, indywidualne” poczucie, dajmy na to, tempa upływu czasu – posłużymy się tu przykładem powszechnie spotykanego „dłużenia się” wielokrotnie powtarzanej podróży – traktujemy w najlepszym razie jako wyraz szczególnych stanów fizjologicznych lub psychologicznych, np. zmęczenia lub znużenia, które prowadzą do nieprawidłowej oceny czasu i/lub odległości. Zegar bezbłędnie podpowiada nam przecież, że droga trwa dokładnie tyle samo, co poprzednio: nasz czas nigdy nie zwalnia i nie przyspiesza, przestrzeń nie kurczy się i nie rozszerza, choć ta racjonalizacja często przeczy danym *de facto* empirycznym, jakich dostarcza nam nasza fizjologia i zmysły.

To „empiryczne” poczucie czasoprzestrzeni, zależne w dużej mierze od naszego nastawienia, jest wynikiem przyjmowania względem rzeczywistości – posłużmy się tu terminem Lévy-Bruhla – „postawy afektywnej”¹³. Choć u człowieka współczesnego zepchnięta na margines przez operujące „symbolami” myślenie logiczne, jest ona dominująca dla świadomości „prelogicznej”, z łatwością akceptującej jako prawdziwy „antropomorficzny i egocentryczny” obraz świata, będący mieszanką realności zewnętrznej i „afektywnych” projekcji nakładanych na nią przez poznającego.

Dopóki człowiek pierwotny wykonuje w przestrzeni czynności techniczne, dopóki odmierza odległości, steruje swym czołnem [...] jego przestrzeń pojmowana jako pole działania, jako przestrzeń pragmatyczna, nie różni się w swej strukturze od naszej własnej [tj. „symbolicznej”] przestrzeni. Kiedy jednak człowiek pierwotny uczyni tę przestrzeń przedmiotem odtworzenia i myśli refleksyjnej, powstaje pojęcie specyficznie pierwotne, różniące się radykalnie od jakiegokolwiek wersji zintelektualizowanej [...] ¹⁴.

¹³ L. Lévy-Bruhl, *The Notebooks of Primitive Mentality*, Blackwell, Oxford 1975, s. 140.

¹⁴ H. Werner, *op.cit.*, s. 167, za: E. Cassirer, *op.cit.*, s. 96.

Mentalność pierwotna stosunkowo rzadko, a przede wszystkim niesystematycznie, posługuje się kategoriami „symbolicznymi”. W szczególności, do czego nawiązuje za Lévy-Bruhlem Propp, nie zna abstrakcyjnej kategorii „liczby”¹⁵, a co nieodmiennie za tym idzie, abstrakcyjnych jednostek miar, odległości i czasu. Najlepszym tego dowodem są takie archaiczne sposoby mierzenia jak np. polskie „stajanie” lub „staja”, czyli odległość, po której pokonaniu koń ulega zmęczeniu i konieczny jest postój lub indyjska *yojanā* – dystans możliwy do przebycia bez wyprzęgania zwierzęcia. Są to miary „empiryczne” i, co za tym idzie, w sensie liczbowym nieprecyzyjne, i jak moglibyśmy – nazbyt pochopnie – uznać, użyteczne tylko jako bardziej prymitywna wersja, wymuszony okolicznościami surogat miar „symbolicznych”. Jeśli jednak pomyślimy o kontekście ich stosowania, będziemy musieli nieco przeformułować swoją opinię: z punktu widzenia topografa 10 kilometrów po równej drodze równa się, „symbolicznie”, 10 kilometrom na przełaj przez zalesione wzgórza, możemy jednak śmiało założyć, że nikt, kto próbował przebyć oba odcinki, nie zgodzi się, że jest to dokładniejsza i bardziej przydatna miara niż „tyle a tyle stają” albo „dni marszu”, pomimo – a raczej właśnie dlatego – że w każdym terenie ta sama odległość będzie wyrażona inną ich liczbą, co lepiej niż najbardziej precyzyjne pomiary metryczne odpowie na pytanie, jak długa i ciężka czeka go droga. Miary „empiryczne” doskonale odzwierciedlają „empiryczną” percepcję przestrzeni i czasu, w której ta sama „symboliczna” odległość wydaje się dłuższa lub krótsza zależnie od warunków zewnętrznych i aktualnej dyspozycji danej osoby. W jeszcze większym stopniu prawidłowość ta odnosi się do czasu, którego percepcja, jako „doświadczenia wewnętrznego”, znacznie łatwiej ulega deformacji: wydaje się on raz niemal stawać w miejscu, raz pędzić przed siebie z zawrotną prędkością, łatwo też „tracimy” zupełnie jego poczucie; „empiryczne” tempo jego upływu często zależy od takich imponderabiliów jak np. nasz nastrój czy oczekiwania – godzina wyczekiwania na ukochaną osobę może być nieznosnie długa, podczas gdy ta sama godzina dzieląca człowieka od rozstania z nią, może się okazać o wiele za krótka, wręcz minąć w okamgnieniu.

Podstawowe znaczenie ma jednak w naszych rozważaniach kwestia różnic między strukturą wyobrażeń o rzeczywistości, zbudowanych na podstawie obu wyżej omówionych sposobów postrzegania czasu i przestrzeni.

Obraz świata, którego podstawą jest czasoprzestrzeń „symboliczna”, znamy wystarczająco dobrze – we współczesnej Europie obcujemy z nim codziennie. Jego najbardziej znaczącą dla niniejszych rozważań cechą jest ciągłość i jedno-

¹⁵ W. Propp, *Russkaja skazka...*, s. 126. Podobny typ postrzegania zdradzają dzieci, kiedy podczas uczenia się matematyki początkowo nie są w stanie pojąć abstrakcyjnych liczb, a rozumieją tylko termin „liczby przedmiotów”. Choć dobrze radzą sobie z dodawaniem i odejmowaniem, ich skrócone postaci – mnożenie i dzielenie – jako wymagające bardziej abstrakcyjnego operowania liczbami są dla nich trudne do zrozumienia i początkowo możliwe tylko do mechanicznego, pamięciowego opanowania.

rodność czasu i przestrzeni¹⁶: niezależnie od naszego zachowania i konkretnych okoliczności, a także naszego wrażenia czy odczucia, zawsze i wszędzie funkcjonują one jednakowo i mają identyczną strukturę – to zawsze i wszędzie ten sam czas i ta sama przestrzeń, które są układem odniesienia i miarą naszych działań. W tekście Ajtarejabrahmana ten typ organizacji temporalnej i przestrzennej będzie odzwierciedlony – mimo pozorów że jest inaczej – stosunkowo słabo. Okaże się związany głównie z fabularną warstwą mitu: podobnie jak ona będzie ustawicznie ulegał różnorodnym zaburzeniom i deformacjom, wymuszonym przez ciągle dostosowywanie się tej ostatniej do wymogów „wewnętrznej logiki” i struktury funkcjonalnej opowieści magicznej. Ta bowiem będzie wymagać innego sposobu patrzenia na czasoprzestrzeń utworu: z tej perspektywy to struktura temporalna (i przestrzenna) będzie uzależniona od działań bohaterów i konkretnego, stworzonego tymi działaniami kontekstu, w którym przyjdzie jej funkcjonować. To postępy protagonistów na drodze do osiągnięcia zasadniczego celu opowieści będą miarą wyznaczającą tempo upływu czasu, a nie wschody i zachody słońca. Z wolna wyłoni się przed nami obraz rzeczywistości niejednorodnej i nieciągłej, którą wyraźne granice dzielą na dwa obszary, każdy ze swym specyficznym sposobem funkcjonowania czasu i przestrzeni, swą własną racją i dynamiką istnienia, własnym *modus operandi*.

Spójrzmy, jaki obraz odsłania się przed nami, kiedy dokonamy głębszej analizy sposobu funkcjonowania czasu w Ajtarejabrahmanie, gdzie, jak się wydaje, rzeczona funkcjonalna organizacja czasowa daje się wydzielić stosunkowo łatwo.

Wybrany przez nas fragment następuje tuż po tym, jak władca Hariścandra (*Hariścandra*) dowiaduje się, że jest bezpłodny – co w warunkach indyjskich właściwie całkowicie deprecjonowało go jako króla. Jednym z podstawowych obowiązków tegoż było bowiem coroczne odprawianie rytuału *radzasuja* (*rājasūya*) czyli aktu rewitalizacji, odrodzenia samego władcy, sakry królewskiej, a co za tym idzie – królestwa i całego wszechświata (por. Heesterman 1975, Derrett, Duncan 1959). Bez cienia przesady możemy stwierdzić: dla Hindusów w trakcie jego odbywania ważyły się losy świata gotowego na ich oczach runąć w otchłań albo w niepojęty sposób zrodzić się na nowo. Podstawowym warunkiem przywrócenia świata i przyrodzie zdolności kreacji jest posiadanie jej przez samego władcę, czego widocznym objawem powinno być liczne i zdrowe potomstwo. Niezdolny do jego spłodzenia Hariścandra nie tylko stawał się królem wyłącznie nominalnie – co gorsza, rytuał *radzasuja* w jego wykonaniu musiał być nieskuteczny, a zatem sprowadzić na niemogący się odrodzić świat zagładę.

¹⁶ Pomijamy tu postulaty naukowe z zakresu np. fizyki relatywistycznej – nie sposób udowodnić, że mają one jakikolwiek wpływ na sposób, w jaki przeciętny człowiek buduje obraz swojej „codziennej” rzeczywistości, w tym czasu i przestrzeni. Jak twierdzi wielu znamienitych teoretyków fizyki (np. Stephen Hawking), kategoriami tego typu potrafimy swobodnie operować – dzięki opisowi matematycznemu – niewielu ludzi jednak potrafi je sobie wyobrazić czy zrozumieć, jak przekładają się na konkretne zjawiska w świecie rzeczywistym.

Nic dziwnego, że władca udał się do najwyższego bóstwa panteonu wedyjskiego – Waruny (*Varuṇa*) – aby zawrzeć z nim porozumienie i wyprosić narodziny syna.

A oto interesujące nas strofy:

Ait. VII, 14 1–9¹⁷

1. *athainam uvāca varuṇam rājānam upadhāva putro me jāyatām tena tvā yajā iti.*

Powiedział – Idź do Waruny i poproś go: Niech mi się urodzi syn, którego złożę ci w ofierze.

2. *sa varuṇam rājānam upasasāra putro me jāyātām tena tvā yajā iti. tatheti. tasya ha putro jajñe rohito nāma.*

Ten zwrócił się do Waruny: Niech mi się urodzi syn, którego złożę ci w ofierze. Tak [się stanie]¹⁸. I Hariścandrze urodził się syn o imieniu Rohita.

3. *tam hovācājani vai te putro yajasva mānenti. sa hovāca yadā vai paśur nirdaśo bhavaty atha sa medhyo bhavati. nirdaśo nv astv atha tvā yajā iti. tatheti.*

Waruna¹⁹ rzekł do Hariścandry: Urodził ci się syn, złoż mi go w ofierze. Hariścandra odrzekł: Zwierzę nadaje się na ofiarę, gdy ukończy dziesięć dni. Gdy ukończy dziesięć dni, złożę ci go w ofierze. [Waruna:] Tak [się stanie].

4. *sa ha nirdaśa āsa. tam hovāca nirdaśo nv abhūd yajasva māneneti. sa hovāca yadā vai paśor dantā jāyante 'tha sa medhyo bhavati. dantā nv asya jāyantām atha tvā yajā iti. tatheti.*

Rohita ukończył dziesięć dni. Waruna rzekł do Hariścandry: Ukończył dziesięć dni, złoż mi go w ofierze. Hariścandra odrzekł: Zwierzę nadaje się na ofiarę, gdy wyrosną²⁰ mu zęby. Gdy wyrosną mu zęby, złożę ci go w ofierze. [Waruna:] Tak [się stanie].

¹⁷ Ajtarejabrahmana to tekst wedycki typu brahmana (*brahmaṇa*), pochodzący z ok. VI wieku p.n.e., tradycyjnie przyporządkowywany do Rigwedy (*Rgveda*), szkoły (*śakha*) Śakala (*Śakala*). Analizowany fragment pochodzi z pentady (*pañcaka*) VII, wypełnionej mieszaniną prozy i starszych od niej fragmentów poetyckich (*gāthā*) – do tych ostatnich należy tłumaczony passus. Oryginał sanskrycki fragmentu za: Th. Aufrecht (red.), *Das Aitareya Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyanācārya und anderen Beilagen*, Adolph Marcus, Bonn 1879. Fragment w tłumaczeniu własnym autora. Po polsku dostępny jest też przekład: A. Ługowski, [w:] *Słowo światłem zwane*, red. M. Mejor, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007. Ważniejsze różnice pomiędzy obiema wersjami oznaczono w przypisach.

¹⁸ Lub: „niech tak będzie”, „fiat”.

¹⁹ Tekst ma – zwłaszcza w partiach dialogowych – tendencję do zastępowania imion zaimkiem osobowym wskazującym lub – jak w tym przypadku – stosuje podmiot domyślny. Powoduje to powstawanie bardziej ścisłych *formulae*, ale też utrudnia zidentyfikowanie obecnie mówiącej postaci. Dlatego w niniejszym tłumaczeniu, mając na uwadze względy stylistyczne, tam, gdzie to konieczne, zamienia się wyżej wymienione formy na odpowiednie imiona lub określenia (np. król).

²⁰ W oryginale forma od *jan* ‘rodzić się’, stąd w polskim tłumaczeniu czasownik o pokrewnym znaczeniu, by choć w części oddać grę słów w tym fragmencie tekstu. (A. Ługowski, *op.cit.*, s. 104, daje ‘pojawiły się’).

5. *tasya ha dantā jajñire. tam hovācājñata vā asya dantā yajasva māneneti. sa hovāca yadā vai paśor dantām padyante 'tha sa medhyo bhavati. dantā nv asya padyantām atha tvā yajā iti. tatheti.*

Wyrośli mu zęby. Waruna rzekł do Hariścandry: Wyrośli mu zęby, złóż mi go w ofierze. Hariścandra odrzekł: Zwierzę nadaje się na ofiarę, gdy wypadną mu zęby. Gdy wypadną mu zęby, złożę ci go w ofierze. [Waruna:] Tak [się stanie].

6. *tasya ha dantām pedire. tam hovācāpatsata vā asya dantā yajasva māneneti. sa hovāca yadā vai paśor punar jāyante 'tha sa medhyo bhavati. dantā nv asya punar jāyantām atha tvā yajā iti. tatheti.*

Wypadły mu zęby. Waruna rzekł do Hariścandry: Wypadły mu zęby, złóż mi go w ofierze. Hariścandra odrzekł: Zwierzę nadaje się na ofiarę, gdy ponownie wyrosną mu zęby. Gdy ponownie wyrosną mu zęby, złożę ci go w ofierze. [Waruna:] Tak [się stanie].

7. *tasya ha dantāḥ punar jajñire. tam hovācājñata vā asya punar dantā yajasva māneneti. sa hovāca yadā vai ksatriyam sāmānāhuko bhavaty atha sa medhyo bhavati. samnāham nu prāpnōtv atha tvā yajā iti. tatheti.*

Ponownie wyrośli mu zęby. Waruna rzekł do Hariścandry: Ponownie wyrośli mu zęby, złóż mi go w ofierze. Hariścandra odrzekł: Kszatrija²¹ nadaje się na ofiarę, gdy będzie zdatny do noszenia broni. Gdy będzie zdatny do noszenia broni, złożę ci go w ofierze. [Waruna:] Tak [się stanie].

8. *sa ha samnāham prāpat. tam hovāca samnāham nu prāpnōd yajasva māneneti. sa tahety uktvā putram āmantrayāmāsa tatāyam vai mahyam tvām adadād dhanta tvayāham imam yajā iti.*

Stał się zdatny do noszenia broni. Waruna rzekł do Hariścandry: Stał się zdatny do noszenia broni, złóż mi go w ofierze. Tak [się stanie] – powiedział Hariścandra i zwrócił się do Rohity: Temu, który, gdy prosiłem go o syna, podarował mi ciebie, złożę cię teraz w ofierze.

9. *sa ha nety uktvā dhanur ādāyāranyam apātasthau sa samvatsaram aranye cacāra.*

Nie stanie się tak – odparł Rohita i schwyciwszy łuk, zbiegł do lasu i wędrował po pustkowiu przez rok.

Ten króciutki tekst, fabularnie stanowiący zamkniętą całość łatwą do wyodrębnienia z reszty utworu, przykuwa naszą uwagę z wielu różnych powodów. Przede wszystkim na niewielkiej przestrzeni skupia ogromny, bez cienia przesady można powiedzieć: tragiczny, ładunek emocjonalny. Zrazu wydaje się, że jest on budowany tylko środkami fabularnymi: porusza nas po prostu dramatyczny splot zdarzeń, zmuszający Rohitę do udania się na wygnanie, rozłąka ojca i syna, niewzruszone okrucieństwo Waruny, przed którym zmuszony jest ugiąć

²¹ Kszatrija – członek warstwy „rycerskiej”, jednej z podstawowych war (varṇa) społeczeństwa okresu wedyjskiego, z której najczęściej wywodzili się lokalni władcy.

się Hariścandra. Chwila zastanowienia prowadzi nas jednak do wniosku, że za silne oddziaływanie emocjonalne tego fragmentu odpowiedzialny jest, na równi z przedstawioną historią, sam sposób jej opisu – ściśle rzecz ujmując, jego niesamowita „gestość”. W kilkunastu zaledwie zdaniach skondensowane zostały wydarzenia obejmujące okres od poczęcia Rohity do momentu, kiedy staje się dojrzałym wojownikiem – *sāmnāhuka* – jest w stanie nosić broń (dla porównania – jeden z najbardziej monotonnych i dla przypadkowego słuchacza nużących fragmentów opowieści, obejmujący kilkakrotnie krótszy, sześćioletni okres pozostawania Rohity na pustkowiu, opisany jest we fragmencie nieomal dwukrotnie dłuższym)²². Wydarzenia walą się na nas jak lawina: właściwie każde zdanie czy para żądanie/odpowiedź przynoszą nam gwałtowną zmianę sytuacji. Burzliwe emocje są wszechobecne: obojętne, czy mamy na myśli ogromną radość i ulgę, jaką odczuwamy po narodzeniu królewskiego syna, czy niemal namacalne napięcie między dwoma ścierającymi się władcami w scenie dialogu z Waruną – emocje narastają ze zdania na zdanie. Wreszcie znajdują gwałtowne ujście w scenie buntu i ucieczki Rohity. W ciągu kilkunastu zdań przebywamy drogę od radości do rozpacz, od zyskania do utraty syna, od uzdrowienia rzeczywistości do jej całkowitego rozpadu.

To fabularne skondensowanie nie byłoby możliwe, gdyby nie specyficzna organizacja czasowa analizowanego fragmentu Ajtarejabrahmany, przede wszystkim gwałtowne zmiany tempa upływu czasu w jego obrębie. Nie mamy tu do czynienia z czasem płynącym jednostajnie – po każdym wydarzeniu opisanym w obrębie jednego zdania upływają kolejno: 9 miesięcy (od zgody Waruny do narodzenia Rohity), 10 dni, kilka miesięcy (pojawienie się zębów), kilka lat (utrata i ponowne pojawienie się zębów), około 10 lat (dorosłość). Jak widzimy, od narodzenia Rohity do jego ucieczki upływ czasu jest coraz gwałtowniejszy i szybszy – w końcu zdarzenia przemykają w zawrotnym pędzie. Dystans czasowy dzielący poszczególne zdania czy pary żądanie/odpowiedź raptownie się zwiększa, choć wyrażany jest ciągle w ten sam, maksymalnie oszczędny, krótki i beznamietny sposób. Widoczne jest to zwłaszcza we fragmencie *Ait.* VII.14, 3–8, w którym opisana akceleracja czasu występuje w największym natężeniu i najmocniej kontrastuje z niezwykle statyczną konstrukcją samego tekstu. Jest on zbudowany wyłącznie na podstawie formularnych powtórzeń dwu typów: partii *sensu stricto* dialogowych (żądanie Waruny i odpowiedź Hariścandry) oraz zdań stwierdzających upływ kolejnego odcinka czasu pomiędzy poszczególnymi „rozmowami”. Ten w gruncie rzeczy prosty, nawet banalny zabieg stylistyczny – użycie *formulae* – urasta w tym fragmencie do roli środka tworzącego zręby jego, jak za chwilę zobaczymy, misternej i skomplikowanej organizacji temporalnej.

Rezultatem zastosowania wyrażeń formularnych, który narzuca się naszemu postrzeganiu jako najbardziej oczywisty, jest „usztynwienie” opartej na nich

²² *Ait.* VII.15,1–8.

struktury tekstu. *Formulae* charakteryzują się niezwykłą ścisłością – w ich ramach powtórzeniu ulegają całe wypowiedzi bohaterów, spięte jak kłamrą sakramentalnym *sa hovāca* – „rzekł” i zamykającym każdą partię dialogową *tatheti* – „niech się stanie”, które dodatkowo spaja cały fragment, powtarza się bowiem już od początkowych jego wersów (*Ait.* VII, 14 1). Wszelkie zmiany są w zasadzie dyktowane wymogami składni sanskryckiej, tj. odpowiednią zmianą przypadku, czasu, osoby itd. Kolejne preteksty, pod którymi Hariścandra odwleka złożenie Rohity w ofierze, wbrew pozorom również są ściśle formularne, tyle że na niższym poziomie organizacji tekstu – ulegają powtórzeniu wewnątrz i na styku kolejnych rozmów (dystychów). Żądanie Waruny jest w gruncie rzeczy literalnym powtórzeniem poprzedniej wymówki, jaką przedstawił mu władca, pojawia się ona również – w dosłownym brzmieniu – w zdaniu określającym upływ czasu pomiędzy kolejnymi „rozmowami”.

Tworzy to nieomal krystaliczną, idealnie symetryczną, choć dosyć skomplikowaną (nakładanie się formuł) strukturę fragmentu. Owocuje ona niezwykłą rytmicznością, miarowością tekstu, jego – moglibyśmy nieco metaforycznie powiedzieć – spokojnym, równym przepływem, który – co teraz widzimy wyraźnie – stoi w jawnej sprzeczności z poszarpanym, frenetycznym pulsem opisywanej w nim historii.

Im dłużej będziemy analizować wzajemny stosunek formy i treści utworu, tym więcej symptomów tej nieprzystawalności odnajdziemy. Bezpośrednim skutkiem skrajnego wręcz uporządkowania struktury tekstowej jest pewna jej, narastająca w miarę lektury, przewidywalność i idąca z nią w parze monotonia. Zjawisko to w naszym stosunkowo krótkim fragmencie raczej nie wywołuje jeszcze u odbiorcy znużenia, ale wystarczy już, by zaczął on wyprzedzać tok narracji – każde kolejne powtórzenie daje mu rosnącą pewność, że oto wie, jakie słowa padną za chwilę. W znacznym stopniu będzie to prawda, zwłaszcza u słuchacza zaznajomionego z tego typu konwencją. Zauważmy jednak, że w momencie, kiedy wysycenie naszego fragmentu formułami, a wraz nim nasze poczucie „władzy” nad formą tekstu osiąga swoje apogeum (*Ait.* IV, 13 7–9), fabuła niespodzianie dokonuje zupełnie nieprzewidywalnego i „niekontrolowanego” zwrotu. Jej sposób rozwoju był cały czas odwrotny do sposobu, w jaki rozwijała się forma utworu. Ta ostatnia osiągała coraz większą przewidywalność i statyczność, ta pierwsza coraz gwałtowniej przyspieszała swój bieg, była coraz mniej przewidywalna. W końcu nie wiedzieliśmy już, co jeszcze mógł wymyślić Hariścandra, jaką wymówkę wynaleźć, jaką decyzję podejmie on, a jaką Rohita – fabuła nie dawała nam podstaw do określenia *a priori* biegu wydarzeń, tak jak mogliśmy z góry przewidzieć formę tekstu. Rozdźwięk ten przekłada się bezpośrednio na dwa podstawowe, antytetyczne elementy struktury czasowej utworu. Jednym z nich jest zwykły czas „symboliczny” (czas fabuły), który płynie niezależnie od tego, czy i jak bohaterowie zdołają go wykorzystać. Jediną jego osobliwością jest zmienne, coraz szybsze tempo przepływu. Zastosowanie *formulae* wprowadza zupełnie

nową perspektywę temporalną: od narodzenia Rohity każdy poszczególny odcinek czasu zaczyna się i kończy tym samym, tak samo opisanym wydarzeniem – swoistym „prologiem w niebie”: Hariścandra stoi przed obliczem Waruny. Czas „liniowy” ujawnia coraz więcej podobieństw do czasu „cyklicznego” – rzeczywistość ciągle, jak bumerang, zawraca do tego samego punktu, uderza weń z coraz większą szybkością i siłą. Jakby w odpowiedzi z coraz większą mocą rozbrzmiewa *tatheti* – „niech się stanie” Waruny. Nie jest tu ono bezsilnym przypomnieniem warunków umowy, które ziemski władca zbywa byle wymówką, za każdym razem coraz bardziej oddalając od swego syna widmo śmierci. Wprost przeciwnie: w starciu z nim siły króla ulegają gwałtownemu wyczerpaniu, a żądanie boga staje się coraz potężniejsze. Poprzez wielokrotne przywołanie go w *formulae*, które tu odnoszą nas do magicznej funkcji mowy, nabiera cech zaklęcia, coraz silniej i silniej pętającego, ale i konstytuującego, podtrzymującego rzeczywistość mitu. *Formulae* nie tyle opisują tu powtarzalność wydarzenia, ile kierują naszą uwagę na wzrost jego wewnętrznego napięcia. Pełnią funkcję „koła zamachowego” – cyklicznie zwiększając moc owego zaklęcia, jakbyśmy coraz mocniej nakręcali stalową sprężynę; z każdym „obrotem” jest ono coraz bliższe urzeczywistnienia. Czas nie tylko go nie unieważnia, odwrotnie – to ono unieważnia upływ czasu. Dopóki z ust Waruny nie padnie sakramentalna zgoda, dopóty czas fabularny, choć pozornie niezależny, nie rusza z miejsca. To słowa bóstwa dowolnie „unieruchamiają” i znowu „puszczają w ruch” historię, za każdym razem jednak kierując ją do punktu wyjścia. Przypomina to senną marę, kiedy pomimo opętańczego biegu nie ruszamy się z miejsca i ani na jotę nie oddalamy się od niebezpieczeństwa. Ciągłe tkwimy w funkcjonalnym momencie początkowym, choć fabuła i czas fabularny nie ustają w swym pędzie naprzód. Są jednak, aby użyć nomenklatury Eliadego, „zdewaloryzowane”²³, niejako bezsilne, pozbawione prawdziwego wpływu na rzeczywistość. Wynika to z braku jakiegokolwiek nacechowania funkcjonalnego opisywanego czasu fabularnego. Rozgrywające się w nim wydarzenia, biografia Rohity i inne fabularne partykularyzmy nie mogą mieć dla tego świata żadnego zasadniczego znaczenia. Dlaczego?

Rzeczywistość, ujmując rzecz nieco bardziej filozoficznie, stawia przed bohaterem rodzaj pytania lub wyboru – kiedy ten na nie „odpowie”, opowieść przesuwają się na kolejny etap (pojawia się kolejny proppowski element struktury funkcjonalnej), nawet jeśli miałyby uczynić to kosztem realizmu i życiowego prawdopodobieństwa.

Takim „pytaniem/zadaniem”, do którego należy się ustosunkować, jest tu *tatheti* – „niech się stanie” Waruny, któremu Rohita przeciwstawia swoje *neti* – „nie (stanie się)”. Tylko ten wybór ma znaczenie w kategoriach opowieści magicznej. To, czy bohater podjął go w ułamku sekundy, czy dojrzewał do niego przez pół życia, zasadniczo wpływa na kształt fabuły, ale „wewnętrzna logika”

²³ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 125–145, 160–167.

mitu pozostaje na to zupełnie obojętna. Liczy się tylko czas, którego miarą nie są wschody i zachody słońca, ale przemieszczanie między kolejnymi etapami opowieści (w naszym konkretnym przypadku „fazami” czy „stanami” rzeczywistości). Dlatego tekst *Ajtarejabrahmany* tak bezpardonowo obchodzi się z czasem „fabularnym”, „historycznym”, odkształcając i rwąc jego porządek, zmniejszając do minimum i upraszczając jego opis. Ponieważ bieg czasu nieobciążonego funkcjonalnie został unieważniony, opis poszczególnych jego okresów, nawet wieloletnich, jest konsekwentnie zredukowany do zdawkowej uwagi. Odnotowuje ona sam fakt upływu czasu, nie dostarczając nam żadnej jego charakterystyki. Mamy tu do czynienia ze strukturą nieciągłą: okazuje się, że ważne z punktu widzenia funkcjonalnego są przede wszystkim kluczowe momenty graniczne – pomiędzy i poza nimi czas mógłby równie dobrze nie istnieć. Jeśli chodzi o strukturę opowieści magicznej, nie odniosłaby ona żadnego uszczerbku, gdyby Rohita wyszedł *sāmnāhuka* z łona matki i natychmiast zbuntował się przeciw Warunie. Ucierpiałby realizm fabuły, jej siła oddziaływania, tekst straciłby wiele walorów artystycznych, a my stracilibyśmy okazję do poznania wielu wskazówek rytualnych, dostarczanych nam podczas rozmowy Hariścandry z Waruną. Struktura opowieści magicznej wyszłaby jednak z tego zabiegu bez szwanku.

Istnieje jeszcze jeden, trzeci już typ *formulae*, który dodaje do naszych rozważań nową perspektywę czasową. Aby przeanalizować ten typ powtórzeń, będziemy musieli zejść na jeszcze niższy poziom organizacji tekstu – sięgnąć do pojedynczych słów.

Już podczas pierwszego kontaktu z tekstem, w trakcie najbardziej nawet pobieżnej lektury, naszą uwagę musi zwrócić duża frekwencja form trzech rdzeni czasownikowych: pary *jan* (temat *jay-a-)/bhu* – „rodzić się/być” (odpowiednio 11 i 8 wystąpień) oraz *yaj* – „składać w ofierze” (13 wystąpień). Ich dystrybucja – odmiennie niż w przypadku powtórzeń na poziomie całych zwrotów i zdań – jest bardzo równomierna, cały fragment jest nimi przesycony w równym stopniu: biorą udział w tworzeniu wszystkich innych wyrażań formularnych oraz pojawiają się we wszystkich pozostałych wersach (por. *Ait.* VII,14,1 i VII,14,8–9.). O ile regularne, naprzemienne występowanie formuł na wyższym poziomie organizacji tekstu tworzyło podczas lektury wrażenie rodzaju rytmicznego „pulsowania”, z którym były skorelowane gwałtowne zmiany tempa upływu czasu, o tyle tutaj mamy do czynienia z formą jednostajnego, melodyjnego „zaśpiewu”. Ta muzyczna metafora wyda nam się bardziej uprawniona, jeśli odczytamy omawianą partię tekstu na głos – nie sposób orzec, co umknie uwadze ewentualnego odbiorcy, jakie subtelności fabularne czy stylistyczne pozostaną niezauważone – z pewnością jednak wpadnie mu w ucho i zapadnie w pamięć ten swoisty dwugłos: *yaja-/jaya*, który odbija się echem w każdej wypowiedzi i działaniu naszych bohaterów. Oto więc mamy ostatni akord, którym rozbrzmiewa „harmonia sfer” naszej rzeczywistości – dodajmy od razu – akord bodajże najważniejszy. Pozostając jeszcze przez chwilę w kręgu terminów właściwych filozofii greckiej, moglibyśmy powiedzieć,

że owa para nie tyle antynomicznych, ile raczej komplementarnych pojęć stanowi swoistą *arche* świata mitu o Rohicie. Nie tylko określa podstawowy problem fabularny, z którym uporać się muszą protagoniści – jest też czymś więcej niż punktem wyjścia („narodziny”) i dojścia („ofiara”), więcej niż „wątkiem przewodnim” fabuły, ośrodkiem, wokół którego organizuje się bieg wydarzeń. Narodziny i śmierć, integracja i dezintegracja to – żeby użyć nomenklatury Heestermana – „dwa bieguny świata wedyjskiego”, które wyznaczają podstawowy „rytm”, sposób istnienia tej rzeczywistości, wymagającej ciągłej rewitalizacji, odtwarzania poprzez ofiarę. Świat naszego mitu nie tyle „istnieje”, ile „staje się” – wciąż i za każdym razem na nowo. W samej materii tekstu, najprostszym – chciałoby się rzec: „dosłownym” – przejawem tej naczelnej zasady, porządkującej zależności między „narodzinami” i „ofiara”, jest właśnie owo ciągle współwystępowanie, przeplatanie się form derywowanych od rdzeni *yaj* i *jan* (*/bhu*).

Wspomniano już, że zakres występowania tych leksemów uniemożliwia ich zdefiniowanie jako po prostu elementów składowych struktur formularnych wyższego rzędu. W konsekwencji nie jest możliwe jednoznaczne przypisanie ich do żadnego z wymienionych sposobów organizacji upływu czasu: nie należą w pełni ani do „czasu historycznego, fabularnego”, ani do „czasu cyklicznego”. Co gorsza, jeśli uciekniemy się do ostateczności i zanalizujemy je pod względem gramatycznym (kategoria czasu), nadal nie będziemy nawet w stanie określić ich przynależności do planów temporalnych: przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości – występują we wszystkich, choć nie należą w pełni do żadnego z nich. Powtórzenia te przenikają równomiernie i w niezmiennej formie całą „przestrzeń czasową” omawianej partii utworu: pojawiają się bez ustanku, niezależnie od tego, czy słuchamy np. Hariścandry, który w swoich prośbach do bóstwa odwołuje się do mających nadejść wydarzeń, czy Waruny, który w swych żądaniach wskazuje na czas, jaki właśnie upłynął – zawsze usłyszymy ten sam wszechobecny głos, bez znużenia recytujący opowieść o odrodzeniu i ofierze.

Tym samym kompleks wyobrażeń, który wyraża para *jan/yaj* zdradza coraz wyraźniej podobieństwo do Jungowskiego archetypu rozumianego jako „uniwersalna potencjalność”, która – choć ciągle dążąca do „aktualizacji” w konkretnych formach w ramach procesu historycznego – sama jest względem niego autonomiczna, istnieje niejako poza czasem²⁴.

Dla takiego achronicznego, „ponadczasowego” sposobu istnienia Eliade wprowadził ukuty przez siebie termin *illo tempore*. „W owym czasie”, który świadomość ludzka zwykła umieszczać w nieokreślonej, najodleglejszej przeszłości, u początków czasu – a tak naprawdę, jak wykazuje rumuński uczony – przed początkiem czasu i historii, trwa, nakreślony przez mitycznych przodków – obojętne boskich, ludzkich, czy zwierzęcych – idealny „wzorzec” rzeczywistości:

²⁴ Jung nigdy nie sformułował wprost teorii archetypu, dlatego por. np. J. Prokopiuk, *C.G. Jung czyli gnoza XX w.*, wstęp do: C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 20–23.

doskonałych instytucji społecznych, religijnych, sposobów uprawy, polowania, walki, wychowania i wszelkich innych wyobraźalnych dla danej społeczności ludzkiej aktywności²⁵. Bieg czasu, „historia”, ma na taki świat nieodmiennie niszczycielski wpływ, ponieważ zakłada rozwój i związaną z nim zmienność wszelkich warunków i paradygmatów działania („adaptację”, „postęp”), powoduje nieuchronne narastanie rozbieżności między sytuacją aktualną a ideałem zanurzonym w *illo tempore*. Dla człowieka, który postrzega świat w kategoriach „mitycznych”, naturalne staje się poszukiwanie sposobów powstrzymania tego – destrukcyjnego w jego mniemaniu – procesu. W praktyce owocuje to najczęściej dużym konserwatyzmem instytucji społecznych i wzorców działania – skrajnym przywiązaniem do „tradycji”, która ma odzwierciedlać idealny porządek świata z „owego czasu”. Następuje swoista rytualizacja życia codziennego²⁶ – w skrajnych przypadkach każda czynność, czy sposób jej wykonania odbiegający od uświęconego wzorca, jest postrzegana jako potencjalne źródło katastrofy. Oczywiście takie *modus operandi* – ze względów czysto pragmatycznych – wydaje się niemożliwe do utrzymania, zwłaszcza w społeczności na niskim poziomie rozwoju technicznego, niedysponującej środkami mogącymi ją uniezależnić od „kaprysów” natury, katastrof naturalnych i tym podobnych zmiennych środowiskowych. Dlatego nieodzowne staje się okresowe działanie rytualne, które, nie mogąc ich przecież wymazać, jednak dewaloryzuje wydarzenia historyczne i sam bieg historii, przywracając światu cyklicznie jego pierwotny, doskonały kształt. W ten sposób powstaje model czasu „spiralnego” – rodzaj uwięzionego w czasie „liniowym”, czasu „cyklicznego”, nieustannie powracającego do *illo tempore*²⁷.

Trudno o bardziej trafną charakterystykę misternej struktury temporalnej rozpatrywanego przez nas fragmentu *Ajtarejabrahmany*. Opis, którego dostarcza nam Eliade, zdaje się w pełni wyjaśniać wszystkie skomplikowane zależności, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi „typami” czasu czy „planami” czasowymi, które wyróżniliśmy dzięki analizie stylistycznej i strukturalnej tekstu.

Spójrzmy jeszcze na ostatni wers fragmentu, który choć na pierwszy rzut oka wygląda całkiem niewinnie, odsłania nam wizję świata w chwili rozpadu, moment unicestwienia kosmosu:

Wtedy Waruna schwytał potomka Ikszwaku i brzuch Hariścandry opuchł. Gdy usłyszał o tym Rohita, opuszczył pustkowia i poszedł w stronę ludzkich siedzib.

Nie mamy tu do czynienia ze zwyczajnym – choćby i najstraszliwszym – katalizmem, po którym świat zapewne mozolnie i z trudem, ale jednak zaleczyłby rany i koniec końców powrócił do swej dawnej świetności. Tym razem zadano mu

²⁵ M. Eliade, *op.cit.*, s. 13 i n.

²⁶ *Ibidem*, s. 13, 102, 103–105; dla kontekstu indyjskiego np. Śatapathabrahmana (XIV, I, 2, 26), za: *ibidem*, s. 20: „[...] każda ofiara jest powtórzeniem aktu stworzenia”.

²⁷ *Ibidem*, s. 89, 94, 125–145; C.G. Jung, *op.cit.*, s. 130: „[...] to moment wieczności pojawiający się w czasie”.

skrytobójczy cios, który nie tylko przekreślił jego przyszłość i zniweczył teraźniejszość, ale także „wymazał” przeszłość – krótkim „nie stanie się” Rohita zepchnął rzeczywistość w otchłań niebytu, tak jakby nigdy nie istniała. Została ona w swoim kształcie, takim jakim odnajdujemy go w *Ait.* VII, 14, 1–9, powołana do życia wraz z narodzinami królewskiego syna i wyłącznie dzięki obietnicy ofiary, jaką Hariścandra złożył Warunie²⁸. Jesteśmy oto świadkami wpływu ignorującego strukturę i prawa czasu „liniowego” – pozostające w planie temporalnym przyszłości wydarzenie (ofiara) oddziałuje „pod prąd” czasu na teraźniejszość, umożliwiając narodziny Rohity i swoiste odrodzenie (w innej sytuacji zagrożonego) świata. Ofiara byłaby momentem pełnej „aktualizacji” – ucieleśnienia w skonkretyzowanej „historycznie” postaci – archetypu wyrażającego się w zależności „*yaj/-jan-*”: narodzin i śmierci, ofiary i odrodzenia – stałaby się aktem ostatecznej rewitalizacji, uprawomocnienia rzeczywistości naszego tekstu. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, tylko jego własna śmierć ostatecznie urealniałaby życie Rohity. W oczekiwaniu na zbawienną ofiarę świat jest podtrzymywany wyłącznie przez sakramentalne „niech się stanie” Waruny, które dostarcza mu sił, aby przetrwać kolejną chwilę mającą przybliżyć go do momentu pełnego odrodzenia. Kontruujące boskie *tatheti* („tak się stanie”) *neti* („nie stanie się”) królewskiego syna jest jak nagły, przeraźliwy dysonans rozdzierający „harmonię sfer” naszego małego wszechświata – uderza weń z iscie niszczycielską mocą. Zamykając możliwość realizacji ofiary w przyszłości, pozbawia teraźniejszość przyczyny sprawczej, która powołała go do życia, unieważnia, „dewaloryzuje” całe przeszłe istnienie tego kosmosu od chwili narodzin Rohity, których jedyną przyczyną było stworzenie warunków do dokonania wspomnianej ofiary. To cios zadany w samo serce rzeczywistości – konstytuującą ją *arche*.

Taką właśnie sytuację wydaje się przywozić na myśl obraz Hariścandry, którego „pochwycił” Waruna, przyprowadzając go o puchlinę wodną – schorzenie objawiające się m.in. rozcięciem brzucha²⁹. Symboliczna „ciąża” władcy jest widoczną oznaką powrotu do sytuacji początkowej – Rohita nie spełnił pokładanych w nim nadziei – jego narodziny w kategoriach opowieści magicznej straciły „wstecznie” swoje obciążenie funkcjonalne, mit zatem bez wahania – rujnując logikę fabuły oraz strukturę czasu liniowego – unieważnia je. „Odmienny stan” Hariścandry bynajmniej nie jest w tym przypadku stanem „błogosławionym”. Nie oznacza nowego początku, drugiej szansy na zyskanie syna, który tym razem zrozumie wagę ciąży na nim powininości, nie jest wreszcie symbolicznym odzyskaniem przez króla sił witalnych, płodności, która mocą magicznej ekwiwalencji podtrzyma fizyczne istnienie i dobrobyt królestwa. Nasza rzeczywistość implodowała, a nie odmładniała. Władca zachorował na puchlinę wodną, szpecącą, bolesną i ciężką – nierzadko śmiertelną – chorobę, na którą starożytność nie знаła żadnego reme-

²⁸ Por. *Ait.* VII.14, 1.

²⁹ *tasya hodaram jajñe* („i zrodził mu się brzuch”); *Ait.* VII.14, 1.

dium. Królestwo musi podzielić los swego władcy. Świat, który ustami Rohity zaprzeczył własnej racji bytu, obumarł, zanim się narodził – lekarstwo przemieniło się w truciznę.

W tym miejscu jesteśmy zmuszeni zakończyć analizę tekstu Ajtarejabrahmany, pragnąc jedynie zwrócić uwagę Czytelnika na fakt, że dalsze części opowieści o Śunahśepie wykazują analogiczną strukturę i pod względem organizacji czasowej stanowią wierne odbicie dopiero co omawianych strof. Nawet jednak na przykładzie pracy z tak niewielkim fragmentem tekstu możemy ocenić pokrótce główne ograniczenia i zalety naszego podejścia. Podstawowym niebezpieczeństwem jest oczywiście – jak w wielu innych przypadkach – popadanie w pułapkę redukcjonizmu. Wypada więc jasno stwierdzić, że przedstawiona metoda analizy nigdy nie będzie mogła pretendować do miana „pełnej”, gdyż z definicji i z premedytacją pomija istotną część informacji zawartej w tekście, a związanej z niemożliwymi do przedstawienia w modelach formalnych i ogólnych partykularyzmami historycznymi i kulturowymi. Nie jest też metodą uniwersalną w tym sensie, że nie może być użyta z powodzeniem do badania tekstów dowolnego rodzaju. Umożliwia jednak znalezienie „klucza” i świeżej perspektywy interpretacyjnej dla wielu tekstów mitologicznych, zwłaszcza związanych z rytami płodności, cykliczności i powiązaną z nimi władzą królewską.

Na tym kończymy, siłą rzeczy pobieżne i będące kompromisem między rozmiarami artykułu a szczegółowością opracowania, przedstawienie metody analizy tekstu, która w zasadzie nie posiłkując się szczegółowymi danymi historycznymi, dzięki samej nieomal praktycznej aplikacji formalnych modeli Eliadego i Cassirera, pozwoliła dokonać, jakkolwiek niepełnego, to jednak spójnego i przekonującego, miejmy nadzieję, odczytania wedyckiego tekstu mitologicznego.

Bibliografia

- Aufrecht Th. (red.), *Das Aitareya Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyanācārya und anderen Beilagen*, Adolph Marcus, Bonn 1879.
- Bachelard G., *Filozofia, która mówi nie*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Derrett M., Duncan J., „*Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana*”: *An Indian Conundrum*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1959, t. 22, nr 1/3, s. 108–123.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Erman W., Tiomkin E., *Mity starożytnych Indii*, RSW, Bydgoszcz 1987.
- Gonda J., *Ancient Indian Kingship From the Religious Point of View*, „Numen” 1957, t. 4, nr 1, s. 127–164.
- Grajewski W., *O „Morfologii Bajki” Włodzimierza Proppa*, [w:] *Jak czytać utwory fabularne?*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980.
- Hall E.T., *Ukryty wymiar*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

- Heesterman J.C., *The Ancient Indian Royal Consecration: the rājsūya described according to the Yajus texts and annotated*, Mouton & Co, s-Gravenhage 1957.
- Jung C.G., *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Lévy-Bruhl L., *The Notebook on Primitive Mentality*, Blackwell, Oxford 1975.
- Markiewicz H., *Odbiór i odbiorca w badaniach literackich*, [w:] *idem, Wymiary dzieła literackiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Kraków 1984.
- Mejor M. (red.), *Słowo światłem zwane*, Wydawnictwo Naukowe Dialog, Warszawa 2007.
- Nikiforow A., *Skazka, jejo bytowanie i nosители*, [w:] O. Kapica, *Russkaja narodnaja skazka*, Moskwa–Leningrad 1930.
- Propp W., *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Propp W., *Morfologia bajki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Propp W., *Russkaja skazka*, Izdatiel'stvo Leningradskogo Universiteta, Leningrad 1984; przedruk jako: *Pochwała bajki*, [w:] *Nie tylko bajka*, red. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Sartre J.P., *Czym jest literatura. Wybór szkiców krytycznoliterackich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.
- Ulicka K. (red.), *Nie tylko bajka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Werner H., *Comparative Psychology of Mental Development*, Universities Press, New York 1940.